

СТОТРА КАК ФОРМА РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКИ В ИНДУИЗМЕ

Аннотация. Стотра (религиозный гимн в индуизме) представляет собой форму религиозной практики, в которой адепт совершает жертвоприношение богам в виде «жертвы знанием» – жертвы словесной, осуществляемой не физически, как в ведийскую эпоху, а на поле языка.

Ключевые слова: религиозный гимн, жертвоприношение, психотехника, адвайта-веданта.

В христианстве или исламе принципиальное значение для определения границ религиозной общины имеет правильная вера, отклонение от которой означает выход человека или группы людей из христианской церкви или мусульманской уммы. Ритуалистика в определении социальных границ играет несколько меньшую роль. Хотя, безусловно, ее нельзя отрицать полностью, все же несоблюдение ритуалистических предписаний верующим означает лишь его небрежение правилами религии, но не сознательное их отрицание. Соответствует этому и отношение верующего к религиозному слову: в принципе, молиться в христианстве или исламе можно своими словами, и широко распространено среди современных носителей этих религий представление, что не имеет значения, как именно совершается молитва, так как бог услышит ее в любом случае, если молящийся искренен в своем чувстве и своих стремлениях (в особенности это представление характерно, конечно, для современного христианства).

В индуизме дело обстоит совершенно иначе. Несомненно, верующий не должен отрицать священный характер Вед и существование богов, но природа этих богов, существование (или несуществование) над ними высшего божества, их взаимоотношения – все это имеет сравнительно малое значение рядом с основным фактором, определяющим границы индуистской общины, – фактором ритуалистическим. Для индуизма важна не столько ортодоксия, сколько ортопраксия – принадлежность индивида к группе, выделяющейся по систематическому участию всех ее членов в определенных ритуалах и по определенному характеру взаимодействия с другими социальными группами, границы которых тоже определяются по ритуалистике, и правильное выполнение индивидом всех предписываемых религией ритуалов; при этом верования человека, его представления об устройстве Вселенной и природе богов не так важны [6, с. 64]. Разные религиозно-философские школы могут придерживаться разных воззрений на сей счет и, более того, даже отрицать существование богов как некоторых реальных сущностей, не отрицая при этом значения ведийского ритуала – так это происходит, например, в брахманистской школе миманса [8, с. 320].

Естественно, все это справедливо и для языкового аспекта религиозных практик индуизма. Здесь следует подчеркнуть слово «практики», так как именно в них и состоит, собственно, основная форма проявления религиозного сознания в индуизме. Как отмечает Д. В. Пивоваров, язык религии – это форма языковой практики, посредством которой то, что в данной религии считается сверхъестественным, перемещается в собственный мир верующего в качестве предельно ценных объектов [5, с. 231]. Предельность ценности этих объектов означает, что они выступают для верующего аксиологической точкой отсчета и ценность всего остального определяется исключительно по отношению к ним. Естественно, сакральное не существует как объект среди других объектов – оно может только выражаться или проявляться через обычные предметы и явления этого мира, которые, взятые сами по себе, никакой религиозной ценности не имеют, и это истинно в том числе и для языковых практик, так как «любое суждение о святом имеет светскую языковую форму» [4, с. 134].

В индуизме одной из основных форм религиозной практики является стотра. Буквально слово *stotra* означает «гимн, восхваление» и восходит к глаголу *stu* «восхвалять», но при анализе его следует учитывать, что в действительности *stotra* означает не только сам гимн как текст, но и рецитацию его в той или иной религиозной ситуации, а значит, в анализ следует включать и саму эту ситуацию, то есть учитывать мифологический образ божества, к которому обращен гимн, конкретный ритуал, в ходе которого рецитируется гимн, и, естественно, участников ритуала.

Первое, что следует отметить, говоря о содержательной стороне стотры, – это часто встречающийся в текстах такого рода синтетизм. Например, в приписываемой Шанкаре (788–820 гг.) «Гандаки-бхуджанга-стотре», хранящейся в Индийском фонде Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге и обращенной, как видно из названия, к реке Гандак, объектом поклонения могут быть как Вишну, так и Индра, что видно из повторяющейся рефреном формулы *namo viśvambhāre* «поклонение [тебе], Вишвамбхара» [11]. *Viśvambhāra* «все несущий, все поддерживающий» – это эпитет и Вишну, и Индры, так что в равной мере он мог быть обращен к любому из этих божеств, хотя на практике, конечно, объектом поклонения был именно Вишну как один из наиболее почитаемых богов в индуизме. Более того, «благим наставником» (*śrīguru*) называется в стотре и Шива-Махешвара, и Брахма: «Наставник Брахма, наставник Вишну, наставник Шива-Махешвара, наставник – весь этот мир, этому благому наставнику поклонение» (*gururvrahmāgururviṣṇurgururevamaheśvaraḥ gururevajagatsarvamtasmaīśrīguravenamaḥ*) [11, л. 16, стк. 6]. Далее, поскольку гимн обращен к реке Гандак, то из этого видно и значение этой небольшой реки, левого притока Ганга, для индуистской религиозности.

Общеизвестно, что, помимо Ганга, священными считались и некоторые другие реки Индостана, и если особое религиозное отношение к Кавери или Нармаде (Южная и Центральная Индия соответственно) еще можно объяснить удаленностью от Ганга, то поклонение притоку Ганга заставляет поставить вопрос о распространности и значении культа рек в древнеиндийской религии и в индуизме, сформировавшемся на базе ведийской религии и верований коренных народов Индостана. Божества, перечисленные в этом гимне, адептом воспринимаются как равно достойные того, чтобы обратиться к ним с восхвалением, а упоминание «всего мира» (*jagatsarvam*) как «наставника» может свидетельствовать о своеобразном восприятии всего мира как проявления единого божества, которое, помимо этого, может принимать также формы Вишну, Шивы-Махешвары, Индры или других богов, но само по себе остается единым и неизменным. В этом контексте и культ реки Гандак становится более понятен как культ этого единого божества, принимающего столь различные формы, чтобы человек с его ограниченным сознанием мог хотя бы в какой-то степени постичь божество и поклоняться ему.

Гимн «Ганеша-бхуджанга-праята» призывает адепта памятовать о «Ганеше с одним бивнем» (*gaṇeśaikaḍamṭa*), сам же Ганеша именуется «имеющим облик знания» (*jñānagūṇa*) [11, л. 1а, стк. 2–3]. Связь с понятием знания неудивительна, так как Ганеша считается божеством, которое помогает преодолевать все препятствия (поэтому его очень часто называют *vighnarāja* «царь препятствий»), и к нему обращаются, прося помочь преодолеть неведение и другие пороки, не дающие человеку обрести истинное знание. Неслучайно большинство индуистских рукописей в Индийском фонде ИВР РАН начинаются с формулы поклонения именно этому божеству – *namogaṇeśāya* «поклонение Ганеше» или *śrīgaṇeśāyanamaḥ* «благому Ганеше поклонение». Упоминание в первых же строках гимна Ганеши «с одним бивнем» свидетельствует о еще одной черте феномена стотры – концентрации в ней всех (или хотя бы всех существенных) мифологем, связанных с божеством, к которому обращаются в стотре. Три версии истории о том, как Ганеша потерял один бивень, общеизвестны. По первой из них, он записывал «Махабхарату» под диктовку Вьясы, и когда у него сломался калам, Ганеша, чтобы не упустить ни слова, вырвал у себя бивень и продолжил писать им [3, с. 139]. Другая версия гласит, что Шива поставил Ганешу стеречь свой сон, и когда к Шиве пришел Парашурама, Ганеша не хотел пускать его. Они вступили в схватку, и Парашурама своим топором отсек бивень Ганеше. Наконец, по третьей версии, Ганеша, сражаясь с демоном Гаджамукхой, отломал и бросил в него свой бивень, обладавший магической силой, и демон, получив удар бивнем, превратился в крысу [2, с. 265]. Слова *gaṇeśaikaḍamṭa* призваны напомнить верующим – и тому, кто возглашает стотру, и тем, кто ее слушает, – обо всех этих мифологемах так, чтобы в сознании верующего сформировался целостный образ и самого Ганеши, и совершенных им подвигов, и смысл этих подвигов – охранять границы, быть стражем и открывать путь через границу лишь тому, кто этого достоин.

Двойственность фигуры божества, к которому обращена стотра, видна и по другому гимну, тоже приписываемому Шанкаре, – «Кала-бхайрава-аштака» [13]. Этот гимн обращен к Шиве, который описывается в нем как повелитель города Варанаси (*kāśīkāpurādhinātha*), дарующий и наслаждение, и освобождение (*bhuktimuktidāyaka*). Наслаждение – это то, что привязывает человека к полным страданиям миру, не позволяя высвободиться из колеса перерождений и осознать свою истинную природу, которая, согласно учению адвайта-веданты, тождественна природе Брахмана. Освобождение же, напротив, предполагает отказ от стремления к наслаждениям как проявления неведения, так что Шива здесь оказывается одновременно и тем, кто удерживает человека в неведении, и способен даровать освобождение от него, и адепт, внимая гимну или возглашая его, должен держать в фокусе сознания оба эти качества божества.

Еще один гимн, приписываемый Шанкаре, – это «Ачьюта-аштака-стотра» [10], обращенная к Кришне как одной из форм Вишну. Эпитеты божества в этой стотре – *acyuta* «непреходящий», *keśava* «косматый, с длинными волосами», *dāmodara* «препоясанный веревкой», *mādhava* «медовый», *śrīdhara* «повелитель судеб», *gorikāvallabha* «возлюбленный пастушек», и из этого тоже хорошо видно, что в одном гимне автор собирает множество различных и на первый взгляд никак не связанных друг с другом эпитетов, каждый из которых, однако, отсылает к определенным сюжетам из мифов о Кришне.

В первую очередь в этом видна одна принципиальная особенность феномена стотры – она должна вызывать в сознании верующего совершенно целостный образ божества, охватывающий в едином акте сознания все мифологические события, в которых участвовало божество, все его характеристики, все отношения с другими фигурами индуистской мифологии, и ближе всего к такому идеальному образу «вселенская форма» Кришны, которую он являет Арджуне в главе XI «Бхагавадгиты»: «Как бы собранный вдруг воедино / целый мир, всех существ бесконечность / пред собою тогда увидел / в теле бога богов сын Панду» [1, с. 62]. Стотра в этом смысле выступает как форма «жертвы знанием» (*jñāna-yajña*): когда адепт удерживает в уме образ божества со всеми его свойствами и всей связанной с ним мифологией, он знает божество, когда же образ уходит из фокуса внимания, адепт его уже не знает [7, с. 161], поэтому, когда в индуистских религиозных текстах говорится, что знание божества само дарует освобождение, это надо понимать именно в вышеописанном смысле: знать божество – значит постоянно удерживать в фокусе внимания его образ, так что в конце концов образ бога начинает видаться адепту даже в обычных мирских вещах.

Идея жертвоприношения (yajña) здесь играет ключевую роль, так как адепт, вместо того, чтобы принести в жертву реальное животное или какую-то бескровную жертву, приносит божеству свое знание о нем. В известной мере здесь проявляется один принципиальный для религиозного сознания ведийской эпохи момент, сохранившийся в превращенном виде и в более поздние времена: жертва в ведийском ритуале – это всегда субститут заказчика жертвоприношения. «Поистине, каждый, кто существует, уже по рождению рождается в долгу перед богами, риши, предками и людьми, – гласит “Шатапатха-брахмана” (I.7.2.1). – Тем, что должен совершать жертвоприношения, он рождается в долгу перед богами. Этот (долг) перед ними он ведь и в самом деле теперь выполняет, когда жертвует им и совершает им приношение» [9, с. 219]. Само существование человека дано ему в долг, но, если он сам принесет себя в жертву немедленно, как только сможет, он не выполнит другие долги – перед риши, предками и людьми. Поэтому в ведийскую эпоху человек приносил в жертву животное или возвращал богам часть своего долга бескровной жертвой, заменяя ею самого себя, а в послеведийскую эпоху возвращал долг «жертвой знанием», отдавая силы изучению священных текстов и памятованию (в вышеописанном смысле – как jñāna) богов.

Стотра в этом контексте выступает формой такой жертвы – результатом развития ведийского жертвоприношения, постепенно превратившегося в приношение адептом своей личности богам не в телесной форме, а в виде психотехнической практики. Язык становится здесь средой, в которой осуществляется «жертва знанием», так, что контакт с сакральной сферой происходит в области идеального, что выводит религиозную практику из сферы телесных практик (норм, предписывающих чисто физическое поведение в пространстве сакрального) в сферу практик мыслительных. Разумеется, это не означает отказа от принципа ортопраксии: не столь важно, что именно ты думаешь о богах, сколь то, как именно ты возглашаешь гимны им, какие образы выстраиваешь в своем воображении и достаточно ли полно ты знаешь мифологию божества, чтобы выстроить полный его образ в своем сознании.

Библиографический список:

1. Бхагавадгита / пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд. М. : Восточная литература. 1999.
2. Гринцер П. А. Ганеша // Мифы народов мира / под ред. С. А. Токарева. М. : Советская энциклопедия. 1991. Т. 1. С. 265.
3. Дубянский А. М. Ганеша (Ганапати) // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. М. : Республика. 1996. С. 138–139.
4. Пивоваров Д. В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та. 2013.
5. Пивоваров Д. В. Особенности языка религии // Научные труды профессоров Уральского института экономики, управления и права. Екатеринбург. 2006. Вып. 3. С. 229–263.
6. Пименов А. В. Возвращение к дхарме. М. : Наталис. 1998.
7. Семенцов В. С. Бхагавидгита в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита / пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд. М. : Восточная литература. 1999. С. 103–242.
8. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М. : Селена. 1994.
9. Шатапатха-брахмана: книга I; книга X (фрагмент) / пер. с санскр., вступ. ст., и примеч. В. Н. Романова. М. : Восточная литература. 2009.
10. Aśvutāṣṭakastotra // Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 115 (Ind. 60).
11. Gaṇḍakībhujāṅgastotra // Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 133 (Ind. 64).
12. Gaṇeśabhujāṅgaprayāta // Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 131 (Ind. 63).
13. Kālabhairavāṣṭaka // Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 120 (Ind. 59), л. 1а.

Васечко В. Ю.

КОГНИТИВНОЕ VS РИТУАЛЬНОЕ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В УСЛОВИЯХ ИЕРОКРАТИЧЕСКОГО ПРЕССИНГА

Аннотация. Анализируется специфика эпистемологического дискурса, который имеет место в политарном обществе (Египет, Вавилон, Индия, Китай, арабо-мусульманский Восток). Прослежено, каким образом господствующие ритуалы и культ в целом лимитируют свободное познание Природы и Космоса. Дана характеристика приемов, с помощью которых ученый стремится преодолеть сопротивление иерократии, не заинтересованной в углублении наличной и освященной сакральными текстами картины мироздания.

Ключевые слова: эпистемологический дискурс, когнитивное, ритуальное, политаризм, иерократия.

То, что познавательный процесс совершается всегда конкретным индивидом и в неповторимых жизненных обстоятельствах, еще не означает, что никакая его генерализация невозможна. Сходные социально-исторические условия, равно как и сходные, а порой и тождественные объекты исследования и осмысления,